55e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 23 9 JUIN 1938

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

SOMMAIRE

I. Apologétique. — 1. Brillant et Nédoncelle : *Apologétique.* — 2. A. Texier : *Précis d'Apologétique.* — 3. Louis Capéran : *La question du surnaturel.* — 4. Eugène Joly : *Le beau risque de la foi.* — 5. Eugène Masure : *L'humanisme chrétien.* — 6. Otto Karrer : *Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme.* — 7. M.-J. Congar : *Chrétiens désunis.* — 8. Albert Perbal : *Premières leçons de théologie missionnaire.*

II. Monographies. — 1. P. Jérôme de Paris : *S. Laurent de Brindes.* — 2. P. Jérôme de Fellette : *S. Laurentii a Brundusio zelus apostolicus ac scientia.* — 3. P. H. du Manoir : *Le problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie.* — 4 .H. Peltier : *Pascase Radbert, Abbé de Corbie.* — 5. Nicolas Ladomersky : *Une histoire orthodoxe du dogme de la Rédemption.*

III. In memoriam : le R. P. Adhémar d'Alès.

I. — Apologétique

1. — La librairie Bloud et Gay continue la publication de ses encyclopédies de vulgarisation. Le dernier volume paru aborde un certain nombre de questions intéressant la défense du christianisme et réunies sous le titre général : *Apologétique* [1].

Dans la Préface, Mgr Brunhes expose le but de cette publication :

« Le seul mot d'apologétique suffit à provoquer chez nombre d'esprits une attitude de défiance. Ou bien ils sont nettement et catégoriquement fidéistes et ne croient pas au rôle de la raison pour justifier l'attitude du croyant, ou bien ils se défient des démonstrations apologétiques pour n'avoir rencontré chez quelques auteurs médiocres que des plaidoyers où l'assurance du ton dissimule mal la faiblesse des arguments et le dessein partial de justification à tout prix.

On trouve, par ailleurs, des croyants dont la foi est si simple et si lumineuse qu'elle n'éprouve pas, du moins pour un temps, le besoin de formuler rationnellement ses preuves. Car cette foi, en réalité, ne manque pas de preuves ; elle est raisonnable, sinon raisonnée, et il serait possible d'extraire par l'analyse de cette possession synthétique et de formuler quelques-uns tout au moins des arguments de l'apologétique classique.

Enfin, de nombreuses intelligences sont au contraire travaillées par le désir de savoir pourquoi elles donnent leur adhésion au *Credo* qu'elles professent. Désir très légitime puisqu'il répond au vœu de la raison humaine qui ne doit se fier qu'à bon escient à un message pour lequel un assentiment inconditionné est réclamé d'elle ; désir très légitime puisqu'il est pleinement ratifié par les affirmations mêmes du Christ et de l'Eglise Catholique.

A ces diverses sortes d'esprits, le présent volume est à même, croyons-nous, d'apporter la lumière.

Aux premiers, il prouvera qu'une apologétique solide, loyale et rigoureuse est possible, en dépit des essais maladroits de quelques apologistes. Il rétablira même à leurs yeux les droits de la raison en cette matière et fera justice d'un appel exclusif à une foi qui dédaignerait de chercher son accord avec les acquisitions naturelles de la raison et refuserait toute justification de la démarche qui la constitue essentiellement.

Aux seconds, il procurera, le jour où leur foi serait menacée, soit par les arguments, soit par le simple spectacle de l'incrédulité — et qui peut se vanter dans le choc des doctrines qui se heurtent aujourd'hui d'échapper à ce jour ? — le moyen de sauvegarder la possession tranquille de leur trésor et, par surcroît, la joie d'inventorier les richesses de leur certitude, et, selon le mot de Newman, « de savoir qu'ils savent ».

Aux troisièmes enfin, cette encyclopédie de l'apologétique offrira une abondante provision de raisons de croire et de répondre aux difficultés de la foi.

Les développements traditionnels établissant la nécessité et les preuves de la révélation chrétienne constituent l'introduction et les deux premières parties de l'ouvrage ; mais il n'est que juste de constater que, présentés par des spécialistes qualifiés, ils n'offrent pas des redites banales, mais au contraire l'expression d'une pensée personnelle et vigoureuse et la mise au point très actuelle des problèmes et des solutions. Une petite histoire de l'apologétique permet de mieux comprendre les positions contemporaines et de saisir plus nettement ce qu'il y a de permanent dans la structure de l'édifice, tout comme les revêtements variables selon les époques, les perpétuels accroissements ou les retouches nécessaires.

Enfin la troisième partie, qui mérite vraiment d'être qualifiée d'encyclopédique, aborde la plupart des difficultés particulières auxquelles s'aheurtent beaucoup d'esprits et qui ont trait au contenu de la Bible, à l'enseignement tant dogmatique que moral de l'Eglise et à son histoire. Il y a lieu d'admirer la conscience, l'érudition et la scrupuleuse loyauté avec lesquelles les objections courantes, et même celles qui ne sont le fait que de quelques initiés, sont abordées et résolues. Un tel rassemblement de faits et d'idées constitue comme un véritable dictionnaire apologétique où la probité scientifique s'allie très heureusement à l'intégrité de la doctrine. »

Ces indications générales ne sauraient être mieux complétées que par l'énumération succincte des sujets étudiés.

Chapitre préliminaire : *Comment se pose le problème de l'apologétique*, par Gaston Rabeau.

Première partie : *Premières positions de l'apologétique chrétienne.* — 1. *Le fait religieux. Le besoin religieux*, par H. Arlet. — 2. *Impossibilité d'une morale sans Dieu*, par H. Arlet. — 3. *La religion natu-*

[1] *Apologétique. Nos raisons de croire ; réponses aux objections.* Publiée sous la direction de M. Maurice Brillant et de M. l'abbé M. Nédoncelle. Préface de S. Exc. Mgr Brunhes, évêque de Montpellier. — In-8 de VIII-1380-96 p., 120 f. — Paris, 1937. Bloud et Gay.

relle, par H. Arlet. — 4. *Les grandes affirmations spiritualistes : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme*, par Etienne Borne. — 5. *Nature et origine de la religion*, par Et. Magnin. — 6. *Les religions de remplacement*, par Paul Archambault. — 7. *Les différentes catégories de religions positives*, par Et. Magnin. — 8. *La révélation*, par E. Rolland. — 9. *Le témoignage du miracle*, par G. Rabeau.

Deuxième partie : *L'apologétique proprement dite*. — I. Première section : L'Ancien Testament. — 1. *Préparation évangélique*, par Et. Magnin. — II. L'Eglise de Jésus-Christ. — 2. *Le Christ et l'Evangile de Jésus-Christ*, par C. Lavergne, O. P. — 3. *Les origines chrétiennes*, par G. Bardy. — 4. *La doctrine de l'Eglise*, par Félix Vernet. — 5. *L'excellence et les caractères de l'Eglise*, par E. Masure. — 6. *La morale de l'Eglise*, par E. Masure. — 7. *L'action de l'Eglise*, par J. Madaule. — 8. *La sainteté de l'Eglise*, par Garrigou-Lagrange, O. P. — 9. *Les miracles dans l'Eglise*, par G. Rabeau. — 10. *Le miracle de l'Eglise*, par Fernand Mourret. — 11. *L'Eglise et notre temps*, par Joseph Folliet. — III. Les Eglises séparées et les hérésies. — 12. *Hérésies d'autrefois*, par G. Bardy. — 13. *Le catholicisme en face du protestantisme*, par J. Dedieu. — 14. *L'anglicanisme et les Eglises non-conformistes*, par J. Trésal et M. Nédoncelle. — 15. *Les Eglises séparées*, par C. de Clercq. — IV. Grandes religions non chrétiennes. — 16. *Religions de l'Inde*, par B. Allo, O. P. — 17. *Le bouddhisme*, par B. Allo. — 18. *Religions iraniennes*, par B. Allo, O. P. — 19. *La religion islamique*, par B. Allo. — V. La foi de notre temps. — 20. *L'incroyance*, par Et. Borne. — 21. *Le témoignage des convertis*, par Pierre Humbert. — 22. *Et de ceux qui ne sont pas convertis*, par Paul Archambault. — VI. Histoire de l'Apologétique. — 23. *Histoire de l'Apologétique*, par René Aigrain.

Troisième partie : *Solution des difficultés spéciales*. — 1. *La Bible*, par L. Cerfaux. — 2. *L'Ancien Testament*, par J. Coppens. — 3. *Le Nouveau Testament*, par B. Rigaux, O. F. M. — 4. *Le dogme catholique. Objections générales contre la théologie dogmatique*, par W. Goossens. — 5. *L'évolution des dogmes*, par R. Draguet. — 6. *Les dogmes catholiques en particulier*, par J. de Brandt et A. Van Hove. — 7 *La morale catholique*, par A. Janssen. — 8. *Les difficultés tirées de l'Histoire de l'Eglise*, par J. Vieujean.

Sans doute la multiplicité des articles nuit quelque peu à l'unité et à la synthèse. Mais n'oublions pas qu'il n'entrait pas dans l'intention des directeurs de présenter un *cours* d'apologétique. Ce sont des « questions d'apologétique » et parfois, on l'a vu par l'énumération des sujets abordés, des problèmes religieux débordant quelque peu le cadre de l'apologétique. Un *index* alphabétique des noms propres et des matières traitées clôt heureusement le volume, auquel, en guise d'appendice, sont ajoutées 90 pages de gravures intéressant les matières traitées.

2. — *Le Précis d'Apologétique* de M. l'abbé A. Texier [2] est au contraire, sous sa forme succincte, une démonstration suivie de la vérité catholique, adaptée, par un maître averti et expérimenté, à la capacité intellectuelle des élèves de Première et de Seconde. C'est un *Précis*, rédigé sous les leçons de l'expérience ; le texte a été élaboré au contact des jeunes intelligences et en a subi l'épreuve et le contrôle.

[2] Abbé A. Texier. — *Précis d'Apologétique*. Textes. Documents et illustrations. — In-8 de 398 p., cartonné. 18 f. — Paris, 1937, Librairie « L'Ecole », 11, rue de Sèvres.

L'auteur a constaté que les longs développements, même les plus intéressants, ne laissent généralement dans l'esprit des élèves qu'une impression vague et floue. Les idées ne demeurent pas assez précises, ni les raisonnements assez solides ; et la formation apologétique n'est trop souvent, surtout chez les élèves moyens, qu'une confuse ébauche, insuffisante au point de vue personnel et *a fortiori* pour toute action sérieuse sur autrui. Aussi s'est-il efforcé, dans ce *Précis*, d'employer des formules aussi nettes que possible, donnant toutes les notions essentielles et suffisantes, mais ne recherchant aucun développement superflu qui puisse égarer l'attention.

La forme elle-même est celle d'un Précis : on s'est efforcé de mettre en relief les divisions et d'obtenir une présentation pédagogique et typographique très claire. L'élève pourra saisir rapidement toutes les idées essentielles, les comprendre et les retenir aisément.

On a constaté fréquemment que la réponse aux objections, si solide et sérieuse qu'elle soit, risque d'avoir sur l'esprit de l'élève moins de force que la difficulté elle-même. L'auteur s'est donc efforcé de constituer une apologétique à peu près uniquement *constructive* : il s'est moins appliqué à présenter des objections et à les réfuter qu'à donner un *exposé positif et solide des preuves*. Mais il a placé, dans le texte même des arguments, tous les éléments essentiels nécessaires à la réfutation des principales difficultés et celles-ci, à la lumière des principes, s'évanouissent souvent d'elles-mêmes.

Un autre besoin et un autre désir de l'étudiant, c'est d'être mis le plus possible en contact avec le concret, avec les *documents objectifs* se rapportant à la question traitée. Pour répondre à cette tendance légitime ont été insérées à la fin de chaque chapitre bon nombre de « citations. » Ces citations sont de deux sortes : les unes ont pour but de mettre l'élève en possession de *documents « spécimens »* (s'il est permis de parler ainsi) sur la Révélation, les miracles, le martyre, l'Eglise primitive, etc.; les autres (ce sont les plus nombreuses) mettent entre les mains de l'étudiant des *passages d'écrivains* : littérateurs, orateurs ou savants, sur la question traitée dans le chapitre. Ces extraits, mis en ordre logique et empruntés à tous les genres et à tous les siècles, depuis *Epictète, S. Augustin, S. Thomas d'Aquin*, jusqu'au *P. Pinard de la Boullaye, René Bazin, Pierre Termier, François Mauriac*, en passant par *Bossuet, Pascal, La Bruyère, Chateaubriand, Lacordaire* et bien d'autres, constituent à eux seuls une glorieuse « anthologie apologétique » et un magnifique témoignage en faveur de notre foi. Ils donnent à l'ouvrage un des traits les plus caractéristiques de sa physionomie.

Pour mettre en relief et d'une façon concrète la pensée dominante du chapitre, un certain nombre d'illustrations artistiques ont été dispersées dans le texte.

Les preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme sont mises à la portée d'élèves n'ayant pas encore fait leur philosophie. Il convenait, en effet, de ne pas les passer complètement sous silence.

Dans tout l'ouvrage, l'auteur a insisté sur l'utilisation des textes de l'Evangile, desquels on tire de nombreux arguments. Enfin, on trouve à la fin de chacune des trois parties *(Dieu et l'homme ; l'Homme-Dieu ; l'Eglise du Christ)* un petit recueil de sujets de devoirs qui pourront servir d'applications pratiques.

Ce manuel, un des mieux réussis que nous connaissions, se recommande à nos maisons chrétiennes d'éducation.

3. — Il est rare de trouver réunis, en une synthèse fortement conçue, tous les aspects de l'apologétique catholique. L'apologétique est une science qui se cherche encore et dont l'objet d'ailleurs est si multiple et si varié, qu'il est bien difficile de ne pas en retenir des considérations simplement fragmentaires. M. l'abbé Capéran était bien désigné par ses travaux antérieurs pour donner au grand public cette synthèse précieuse [3]. Sans doute il n'a pu le faire en un petit volume de moins de 300 pages qu'en sacrifiant délibérément maints objets secondaires auxquels l'apologétique ne saurait rester indifférente. Mais l'essentiel, tout l'essentiel s'y trouve et c'est la première fois, croyons-nous, qu'un auteur catholique a su aussi heureusement combiner, en un exposé d'une logique impeccable, les méthodes apologétiques préconisées par le concile du Vatican avec le meilleur de la méthode d'immanence.

L'auteur s'inquiète à bon droit du préjugé d'incroyance répandu dans certains milieux de l'enseignement laïque. Dans le *Front laïque*, l'*Union rationaliste*, fondée en 1930, mène aujourd'hui ce que M. Bayet appelle « la haute propagande d'idées ». C'est la foi au surnaturel qu'elle s'attache surtout à combattre : elle la réduit à la foi aux miracles et cette foi lui apparaît comme une simple et naïve crédulité au merveilleux.

Aussi M. Capéran a-t-il immédiatement situé le point délicat de la controverse : *la question du surnaturel.*

Son ouvrage se divise en trois parties.

Dans la première, intitulée *le Monde surnaturel, sommet des mondes,* il oppose au « postulat de la foi laïque » la notion catholique du surnaturel proprement dit. Et dès l'abord, l'auteur montre comment cette notion, prise en elle-même, n'est pas irrémédiablement opposée, comme on le prétend dans l'autre camp, à la notion de la science : « Il n'est pas question de méconnaître que l'univers visible forme un système lié dans toutes ses parties, mais le problème se pose de savoir si cet univers se couronne dans une harmonie plus vaste et plus sublime, dont l'existence sera certifiée, en temps et lieu, selon la disposition de la souveraine Sagesse, par la voie et sous la garantie du miracle. Ainsi l'hypothèse du surnaturel ouvre, au-dessus des horizons de la nature et sans en troubler les lignes, des perspectives immenses. Et le miracle, loin d'apparaître comme une subite et fantasque rupture de l'unité d'ensemble, s'envisage assez exactement à la manière d'une interférence providentielle du monde surnaturel et du monde naturel, mais qui brille, celle-là, comme la lumière révélatrice d'un ordre transcendant » (p. 68-69). Ainsi se trouve démontrée à la fois la possibilité et la convenance de l'ordre surnaturel et du miracle qui en est le témoignage authentique.

Mais il s'agit encore, si l'on peut dire, de convenance dans l'ordre spéculatif. La seconde partie, qui met en regard *la nature humaine et le surnaturel chrétien,* fait passer cette convenance de l'ordre spéculatif à l'ordre concret et réel. L'auteur utilise ici les meilleures données de la méthode d'immanence : la nature humaine, telle que nous la révèlent la psychologie et l'histoire, dans ses inquiétudes, ses aspirations, ses puissances, ses besoins, ses exigences même, se rencontre, comme d'un accord préétabli, en correspondance avec le surnaturel chrétien. Nous avons écrit le mot « exigences » dont s'abstient ici prudemment l'auteur. Et pourtant il aurait pu l'employer sans offenser le caractère gratuit du surnaturel, car cette exigence n'indique pas nécessairement la nature du secours postulé par l'inquiétude et l'aspiration de l'âme humaine : « Secours naturel ou surnaturel ? dit à ce sujet M. Capéran. Psychologiquement, nous n'en saurions rien dire ou pressentir. Il est incontestable que la nature n'exige point ni ne postule par elle-même le surnaturel. Même présent, agissant, — laissons de côté les états mystiques, — notre conscience ne peut le percevoir ; elle ne peut surprendre une grâce dont l'essence, comme la provenance et la destination, serait, par définition, proprement surnaturelle. Mais l'âme est ébranlée, elle est et se sent en attente, en elle s'exprime un appel. D'une éventuelle réponse à cette attente, d'un oui miséricordieux rencontré par cet appel, l'hypothèse du surnaturel n'est point exclue » (p. 101).

Ce surnaturel n'est pas une hypothèse : il est une réalité historique, une réalité qui s'affirme à l'aide du miracle, miracle d'ordre moral et d'ordre physique dans la personne et les manifestations théandriques de Jésus-Christ, dans l'héroïsme constant et l'expérience mystique des saints, dans la vie intérieure même de l'Eglise qui continue sur la terre la personne et l'œuvre du Christ. En effet,

> « ce n'est pas seulement à son origine, par la sainteté, les miracles et la résurrection de son Fondateur, que le christianisme apparaît comme un fait unique. Il est demeuré tel. Toute son histoire et sa vitalité présente affrontent victorieusement l'objection, cent fois ressassée, que la foi laïque soulève, dans l'abstrait, contre le miracle, en le dédaignant comme une « intervention passagère » de la divinité. *Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des siècles,* assurait à ses apôtres le Christ ressuscité. La promesse a été tenue. L'assistance divine s'exerce incessamment. Elle éclate, quand il le faut, par des miracles d'exception. Mais elle se manifeste toujours par le miracle de l'Eglise, auquel tous les autres convergent.
>
> En vérité, ce qui rend des plus indubitables la réalité historique du surnaturel chrétien, c'est qu'il est vivant sous nos yeux en une indissoluble continuité avec l'Evangile. »

Ce nouveau livre de M. Capéran est digne de l'auteur du *Problème du Salut des Infidèles.* Il constitue la formule exacte de l'apologétique contemporaine en face des attaques de l'incrédulité. Nous lui souhaitons très cordialement le plus vif succès.

4. — L'apologétique de la vérité trouve des ressources immenses dans la simple expérience humaine de la joie et du bonheur auxquels l'homme aspire. Il y a longtemps que S. Thomas a écrit que le désir naturel de la vérité et du bien ne saurait être vain et qu'il y a là un point de départ solide à la démonstration de l'existence de Dieu et, partant, des préambules de la foi.

M. l'abbé Joly, aumônier de la Route des Scouts de France, Préfet de philosophie au Collège Sainte-

[3] Louis CAPÉRAN, Docteur en théologie. — *La question du Surnaturel.* — In-8 de 250 p., 16 f. — Paris-Tournai, 1938, Casterman.

Croix, vient d'écrire un beau livre d'apologétique [4], entraînant, séduisant, bien capable d'attirer les jeunes vers cette joie et ce bonheur qu'ils demanderaient en vain aux créatures trompeuses et que la foi, c'est-à-dire la religion, avec tout ce qu'elle comporte de croyances et de pratiques dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, est seule capable de leur donner et de leur donner avec abondance.

Deux principes, deux certitudes, l'amènent à cette conclusion. — La première, c'est que notre joie est mesurée à la capacité de notre âme : pour comprendre et goûter la joie dans la plénitude de nos capacités, il faut avoir « l'âme libérée de tout ce qui nous attache, nous limite, nous enferme : envoûtement de la sensualité, liens du confort, étroitesses de l'égoïsme..., avoir une âme de désirs, accueillante à l'amour et à la joie, tendue vers l'avenir,... une âme ouverte » (p. 42). — La seconde certitude, « c'est qu'aucune possession et aucune jouissance ne peuvent nous accorder une joie définitive. » Le christianisme seul peut apporter une solution satisfaisante à cet état psychologique de l'homme, car il « nous dit que l'homme ne s'achève qu'en se dépassant... Cette disponibilité, cette attente, ces désirs, ce développement, cet enrichissement continuel, dont nous rêvons, il vient nous les offrir. Si nous voulons, il sera lui-même en nous, force jaillissante de vie, force créatrice, *source jaillissante en vie éternelle* » (Jo., IV, 14).

Choisir le Christ, c'est ce que l'auteur appelle « le beau risque de la foi. »

De cette foi, M. Joly donne la définition catholique dont les termes sont empruntés au concile même du Vatican (sess. III, c. 3, *de fide*, D.-B., n. 1789) : « La foi est une vertu surnaturelle, par laquelle, prévenus et aidés par la grâce divine, nous tenons pour vrai ce que Dieu a révélé, — non pour en avoir perçu par notre raison la vérité intrinsèque, mais à cause de l'autorité de Dieu qui ne peut ni se tromper, ni nous tromper. » Il rappelle opportunément que si la foi ne nous apporte pas l'évidence des mystères, elle présuppose cependant une démonstration, celle de la crédibilité du mystère. Et en quelques pages, il fait bonne justice des prétendues antinomies de la science et de la foi et des objections du scientisme et du rationalisme. L'opposition n'est pas entre telle affirmation de la foi et telle découverte de la science ; elle n'existe pas plus entre l'attitude scientifique et l'attitude du croyant ; elle est « entre l'orgueil qui se limite à ce qu'il comprend et la foi qui exige la soumission à ce qui nous dépasse » (p. 73). Une phrase lumineuse de Newman résume cette vérité : « Dix mille difficultés ne font pas un doute. »

Pourquoi donc tant d'hommes restent-ils en chemin et n'aboutissent-ils pas au port de la foi ? — L'essentiel de la réponse de l'auteur tient en quelques mots : « On croit parce qu'on aime » (p. 76). « Quand il s'agit d'une certitude scientifique, ce n'est pas le cœur qui commande l'adhésion de l'intelligence, mais il en va tout autrement dans le domaine de la foi. Il suffit d'ouvrir l'Evangile, celui de S. Jean en particulier : Jésus parle ; les uns croient en lui parce qu'ils aimaient à l'avance l'idéal que le Maître leur propose ; les autres refusent de croire parce que leurs espérances les orientent vers d'autres réalités » (p. 76). Le cœur, en matière de foi, a donc un rôle *décisif* (p. 79) : « On croit ou on ne croit pas suivant qu'on aime ou qu'on n'aime pas » (p. 79). Et cependant la foi n'est pas une affaire de sentiment : le rôle du cœur, en effet, « loin de supprimer celui de la raison, permet à celle-ci de voir, en l'orientant du côté où il faut » (p. 80). Et le cœur qui « peut seul nous orienter vers la foi, c'est le cœur passant aux actes : ce n'est pas tant à travers une manière d'aimer qu'*à travers une manière de vivre qu'on opte pour une manière de penser* » (p. 81). Si donc beaucoup d'hommes ne croient pas, c'est ou bien parce qu'ils sont esclaves de leur sensualité (p. 82) ; ou parce qu'en raison de leur indifférence, la vie ordinaire suffit à les occuper ou à les satisfaire (p. 84); ou parce que leur ferveur est toute païenne qui leur fait voir dans le christianisme une injuste barrière aux élans de leur âme (p. 85). La connaissance de Dieu, en effet, « est le fruit d'une expérience morale » (p. 86). L'égoïsme enferme l'homme en lui-même et l'empêche de connaître Dieu qui est amour ; « mais, inversement, celui qui a pris conscience de ses aspirations et de ses infirmités, celui qui sent qu'il doit soumettre sa vie à un absolu, celui-là déjà croit en Dieu, même s'il ne sait pas prononcer son nom » (p. 88). C'est pourquoi il faut en arriver à découvrir, dans toute vie raisonnable, une option fondamentale nécessaire : « se refuser ou se donner, se servir ou servir, se rechercher ou perdre la vie », ou plus simplement : « l'amour de Dieu au-dessus de soi ou l'amour de soi au-dessus de Dieu » (p. 89). Et « ainsi la foi qui nous était apparue comme une conquête sur notre sensualité et notre égoïsme nous apparaît aussi comme une acceptation d'une offre divine, un « oui » dit à l'amour divin et à la joie divine » (p. 91).

Ainsi, « la foi est une acceptation... d'abord parce que nous accueillons un témoignage sur les mystères divins,... mais surtout parce que nous acceptons d'être éduqués divinement » (p. 92). Et cette attitude du croyant ne contredit pas le rôle gratuit de la grâce divine dans l'acte de foi : le don de Dieu ne supprime pas l'effort de l'homme. « Notre vie est une vie à deux ; le Christ est notre compagnon routier; Dieu nous guide et toute notre prière et notre vie doivent être l'acceptation de cette action divine jusqu'à ce que notre liberté coïncide avec la volonté divine » (p. 110).

Après d'intéressantes considérations sur les « points de vue d'autres religions et de l'irréligion contemporaine » (p. 113-158), — que nous omettons, parce que situés en dehors de la ligne apologétique que nous étudions ici, — l'auteur arrive à sa conclusion, visiblement inspirée des *Deux Sources* de Bergson : *Ame close, âme ouverte* :

« Toute âme peut se replier sur elle-même, se fermer, se renfermer, vivre sur sa pensée, sur son égoïsme, et, close, elle est vouée à la mort. » Mais « la « sainteté », c'est de s'ouvrir, c'est de s'ouvrir à l'inquiétude et au désir du mieux ; c'est de sentir l'infirmité de notre pensée et l'impuissance de notre volonté et de nous ouvrir aux grâces d'En-Haut, c'est de rester *disponibles* pour ce que Dieu nous demande. La sainteté, c'est de dire « oui » à Dieu. *Tout est grâce*, don gratuit de Dieu, qui ne cesse de vouloir pour nous la vie pleine et le bonheur. Mais le don de Dieu s'arrête

[4] *Le beau risque de la foi*, par l'abbé Eug. Joly, Préfet de philosophie au collège Sainte-Croix. — In-12 de 192 p., 15 f. — Paris, 1937, Bloud et Gay.

à la porte de notre libre consentement [5] et pour que tout dans notre vie soit grâce de Dieu, il faut que *tout soit prière* » (p. 160-161).

Le beau risque de la Foi nous a paru une très intéressante tentative apologétique basée, tout au moins initialement, sur l'expérience religieuse personnelle. Avant de porter un jugement sur cette tentative, il convient d'analyser la note complémentaire de l'auteur sur la connaissance naturelle que nous avons de Dieu. Elle est, en effet, le point central de l'apologétique de M. Joly, parce qu'elle constitue un essai de conciliation entre sa méthode et les affirmations du concile du Vatican et du serment antimoderniste.

M. Joly accepte au point de départ une pensée de Pascal : « Tous ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes... Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées (embrouillées), qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés. » Notre auteur, après avoir déclaré « très justes » ces pensées, ajoute : « La personne du Christ suffit à trouver Dieu » *(sic)*. Nous noterons tout d'abord une nuance assez sérieuse entre la pensée de Pascal et l'assertion de M. Joly, tout à l'avantage d'ailleurs de ce dernier. Pascal prétend, en une formule *exclusive,* qu'on ne peut avoir de Dieu, sans Jésus-Christ, que des preuves impuissantes. M. Joly affirme simplement que « la personne du Christ suffit à trouver Dieu ». La pensée de Pascal est insoutenable en regard de la connaissance certaine que la foi de l'Ancien Testament donnait de Dieu au peuple juif ; insoutenable également en regard de l'enseignement de S. Paul reprochant aux païens, dans l'épître aux Romains, de n'avoir pas rendu hommage à Dieu qui s'était manifesté à eux depuis la création du monde par ses œuvres (Rom., I, 20-21) ; insoutenable enfin en regard de la définition du concile du Vatican : « *Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable... ne peut pas être connu* AVEC CERTITUDE PAR LA LUMIÈRE NATURELLE DE LA RAISON HUMAINE, AU MOYEN DES ÊTRES CRÉÉS, qu'il soit anathème » (D.-B., n. 1806). M. l'abbé Joly, en une formule *simplement affirmative,* déclare — ce qui est rigoureusement exact — que la personne du Christ suffit à [faire] trouver Dieu, — ce qui n'exclut en rien la possibilité et la valeur des autres voies. Il eût été cependant utile de dissocier sa pensée de la position de Pascal que le P. Chossat n'hésite pas, dans le *Dict. de Théol. cath.* (t. IV, col. 803), à qualifier d'*hérétique*.

Nous avons entendu M. Joly user d'expressions qui, bien que susceptibles d'un sens très orthodoxe, s'apparentent nettement aux formules de M. Le Roy, de M. Blondel, du P. Laberthonnière : « On croit *parce qu'on aime ;* l'orientation vraie est *par l'action ;* la connaissance de Dieu est *le fruit d'une expérience morale.* » Comment accorder ces assertions avec la déclaration du concile du Vatican : « Dieu, principe et fin de tout ce qui est, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine au moyen des choses créées » ? On sait, de plus, quelle précision considérable apporte à cette déclaration le serment antimoderniste : « *Je professe que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude* ET DONC DÉMONTRÉ, *par la lumière de la raison, au moyen des êtres qu'il a faits, c'est-à-dire par les œuvres visibles de la création,* COMME LA CAUSE EST CONNUE DANS SES EFFETS. » (D.-B., n. 2145).

En rappelant la formule du serment antimoderniste, M. Joly n'en a rapporté que la première partie : *Dieu peut être démontré.* Il omet l'explication : *comme la cause est connue dans ses effets.* Et cependant cette explication est nécessaire : elle fait comprendre que la démonstration envisagée par l'Eglise est une démonstration d'ordre *métaphysique* s'appuyant sur le *principe de causalité.* Nous accordons que la démonstration de l'existence de Dieu n'est pas d'ordre mathématique : la chose est trop évidente pour qu'il soit utile d'insister. La démonstration mathématique ne considère que *l'ordre des quantités ;* or, d'après le concile du Vatican complété par le serment antimoderniste, c'est en considérant l'ordre *de la causalité* que nous parvenons à Dieu. On outrepasserait donc le sens des formules consacrées par le Magistère en déclarant forclos les arguments métaphysiques. « Si les arguments métaphysiques au sujet de Dieu nous touchent habituellement si peu, dit cependant M. Joly, n'est-ce pas parce que l'on enchaîne sous nos yeux des abstractions au lieu de nous mettre en relations avec *quelqu'un,* — au lieu de nous faire prendre conscience des relations que, sans le savoir peut-être, nous entretenons avec *quelqu'un ?* Au lieu de construire des échafaudages jugés aussi fragiles qu'habiles, ne vaudrait-il pas mieux nous conduire, à travers le monde et notre propre vie, à une découverte de Dieu, qui nous introduirait directement à la contemplation et à la prière ? » (p. 167).

Avant d'aller plus loin et sans chercher quelle peut être cette « contemplation » à laquelle la considération du monde et de notre propre vie doit nous conduire directement, il importe de réhabiliter la valeur des arguments métaphysiques, prise en soi, indépendamment de notre expérience personnelle. Nous n'irons pas chercher bien loin cette réhabilitation. Elle vient du Saint-Office lui-même qui, le 19 novembre 1925, a condamné la proposition suivante : « *La valeur que peuvent avoir les arguments* (logiques de l'existence de Dieu, de la crédibilité de la Religion chrétienne) *ne provient pas de leur évidence ou de leur force dialectique, mais des exigences subjectives de la vie et de l'action qui, pour se développer correctement et de façon cohérente, ont besoin de ces vérités.* »

Cela dit, faisons la part de la vérité dans l'assertion de M. Joly. Cette part de vérité peut être formulée en trois points.

Premièrement, s'il faut admettre que la certitude rationnelle de l'existence de Dieu n'est ni une certitude physique, ni une certitude mathématique, ni même une simple certitude morale, mais, pour qui est capable de parvenir jusqu'à elle par le raisonnement, une certitude *métaphysique,* — il faudra en conclure que les raisonnements nécessaires pour y parvenir comportent des enchaînements dont l'évidence n'apparaît qu'à la réflexion, et que, par conséquent, il est toujours au pouvoir de l'intelligence mal disposée de les rejeter. Aussi certains auteurs n'hésitent-ils pas à appeler « certitude libre » la certitude que nous pouvons avoir de Dieu par le raisonnement.

[5] Nous n'entrons pas ici dans la considération théologique de la nécessité de la grâce pour le libre consentement lui-même dans l'ordre du bien surnaturel.

Deuxièmement, pour aboutir par le raisonnement à convaincre l'intelligence humaine de l'existence de Dieu, il est indispensable de partir des faits concrets — d'ordre physique ou psychologique, peu importe — qui, faisant figure d'effets, nous permettent de remonter à la cause. Or précisément les preuves métaphysiques n'ont de valeur qu'à la condition — c'est le concile du Vatican lui-même et le serment antimoderniste qui le proclament — de partir de faits concrets ; *e rebus creatis*, ou encore *per ea quæ facta sunt*, dit le concile ; *per visibilia creationis opera, tanquam... per effectus*, dit le serment. Il est donc bien exact de rejeter toute argumentation faisant abstraction de ces faits concrets. Toutefois, *partir* de faits concrets ne signifie pas nécessairement découvrir Dieu immédiatement dans l'expérience que nous faisons de nous-mêmes et du monde extérieur. *Démontrer*, dirons-nous à l'inverse de M. Blondel, n'est pas *montrer*.

Enfin, *troisièmement*, nous admettons bien volontiers que les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu n'ont de prise que sur les intelligences avides de découvrir la vérité et disposées à en accepter toutes les conséquences morales. Nous avons déjà, avec le P. de Grandmaison, rappelé les conditions morales subjectives indispensables à l'homme pour saisir la valeur apologétique des miracles (voir *Ami* 1938, p. 277). Il convient d'étendre ces dispositions à la connaissance de Dieu par l'argumentation métaphysique.

Si nous tournons la page dans le livre de M. Joly (p. 168), nous nous apercevons immédiatement que la « découverte » qu'il fait de Dieu dans le monde n'est, en somme, que l'aboutissement d'un raisonnement métaphysique, dont il ne fait qu'esquisser à grands traits, pour paraître le supprimer, le développement intégral : « Le monde que nous avons sous les yeux... est une immense machine qui tourne et sa durée dans l'ordre et dans l'évolution générale depuis des millénaires est le miracle des miracles » (voyez la cinquième voie de S. Thomas).

On peut en dire autant de la constatation suivante (p. 171) : « Dieu est l'élan vital qui anime chaque être et le monde. » — Il s'agit ici, l'auteur le reconnaît expressément, d'une « traduction de faits constatés par la science », d'une « interprétation » de « ce jaillissement de formes de plus en plus évoluées que nous montre l'histoire du monde » répondant à une Pensée suprême nécessaire, Pensée motrice (voyez l'argument du premier moteur) d'une Pensée créatrice (voyez l'argument de la cause première). La constatation qui suit, « Dieu appelant l'homme comme amour suprême comblant notre exigence de vie infinie », mais c'est la pensée depuis longtemps proposée par S. Thomas, dans la I^a-$II^{æ}$, q. 2, a. 8, du désir naturel de la souveraine vérité et du souverain bien ! Toutefois, nous ajouterons avec les meilleurs thomistes que cette preuve suppose la démonstration rationnelle préalable qu'un désir de ce genre ne saurait être vain, et cette démonstration fait appel au principe métaphysique de raison suffisante : « Un désir naturel de ce genre ne saurait être vain, car il serait sans raison suffisante et une chose sans raison d'être est contradictoire » (Garrigou-Lagrange) [6].

Cette mise au point nous permet de conclure. Il est évident que l'auteur a voulu faire une apologétique pascalienne en utilisant des formules dont l'orthodoxie est loin d'être incontestée. Il les a « orthodoxisées » dans la mesure du possible. Restent néanmoins certaines formules très discutables, apparentées pour la plupart aux formules de MM. Le Roy, Blondel et Bergson, et que d'aucuns estimeront dangereuses parce qu'équivoques. — Nous en avons relevé plus haut quelques-unes, nous réservant d'en dire, dans cette conclusion, l'imprécision et le caractère équivoque. — « Le christianisme nous dit que l'homme ne s'achève *qu'en se dépassant* » (p. 43). Se dépasse-t-il par une force inhérente à la nature ou par la grâce ? La formule est empruntée à M. Le Roy. — « La foi... est une affaire de volonté » (p. 52). L'acte de foi est un acte d'intelligence *commandé* par la volonté. — « On croit parce qu'on aime » (p. 76). On croit parce que Dieu a parlé ; mais on est *disposé à* croire, parce qu'on aime la vérité et la vertu. — C'est « à travers une manière de vivre qu'on opte pour une manière de penser » (p. 81). Souvent vraie en fait, cette proposition est fausse en droit : il faut réserver le cas de la foi interne. — « La connaissance de Dieu est le fruit d'une expérience morale » (p. 86). L'expérience morale peut être un excellent point de départ; mais « l'expérience vécue, en nous-même, » n'est pas le moyen de *connaissance*. N'est-ce pas l'encyclique *Pascendi* qui a condamné la certitude de l'existence de Dieu reposant, en fin de compte, sur l'expérience individuelle ? — « Dieu est la pensée qui pense le monde » (p. 168). Pensée transcendante, oui ; immanente, non. La formule est de M. Blondel. — « Dieu est l'élan vital qui anime chaque être et le monde » (p. 171). Même distinction nécessaire pour rendre acceptable cette formule bergsonienne : un élan vital qui serait Dieu, immanent à chaque être et au monde, conduirait tout droit au panthéisme. — Il n'est pas jusqu'au titre du petit ouvrage, de saveur si pascalienne, qui n'appelle une réserve. Avec l'Eglise et avec S. Thomas, nous disons — et M. Joly avec nous — que « l'homme ne croirait pas s'il ne voyait pas qu'il faut croire » (p. 57). Il faut donc que cette claire vue de la crédibilité (*evidentem... credibilitatem*, dit le concile du Vatican) élimine des préambules de la foi le risque, si beau soit-il.

Mais ce que M. Joly a bien montré — et son livre aurait pris une valeur apologétique bien supérieure s'il avait dégagé son affirmation des formules douteuses qui l'encombrent, — c'est la nécessité d'une préparation morale pour saisir par l'intelligence et par la volonté. Car le christianisme, s'il a valeur de vie, a aussi — mais seulement par voie de conséquence — valeur d'action. Si la volonté n'est pas animée du désir de répondre à l'appel de Dieu par le renoncement à son égoïsme, par une âme largement ouverte aux exigences parfois austères qu'impose la foi vécue, — et M. Joly l'a supérieurement rappelé, — l'intelligence se détournera d'une certitude qui la gêne. N'est-ce pas là d'ailleurs le fondement psychologique de toute faute : l'inconsidération d'une vérité qui devrait être considérée ?

[6] On saisit ici sur le vif le défaut d'une certaine philosophie contemporaine qui prétend substituer aux doctrines de la vieille scolastique des doctrines nouvelles, mieux adaptées aux exigences des cerveaux actuels. Quand on analyse ces « doctrines nouvelles », on s'aperçoit, en les débarrassant des formules grandiloquentes qui les revêtent, qu'il en reste bien peu de chose et que le peu qu'il en reste appartient à la philosophie traditionnelle des âges passés.

5. — En réunissant les articles qu'il avait publiés dans la *Revue Apologétique*, M. le chanoine Masure a permis à ses lecteurs d'apprécier davantage encore sa belle synthèse sur *l'Humanisme chrétien* [7]. L'auteur, on le sait, possède non seulement dans le style, mais encore dans la pensée, un tour si personnel qu'il est impossible d'appliquer à son ouvrage une catégorie théologique bien déterminée : tant de dynanisme anime le développement des idées qu'on ne saurait s'arrêter à l'aspect proprement théologique du sujet abordé et qu'il faut, si l'on veut être juste, en marquer la haute portée apologétique. A vrai dire, M. Masure a fait ici œuvre de théologien sérieux et averti et a rappelé les vrais principes dont doit s'inspirer l'apologétique interne. Et bien que son livre n'ait pas été communiqué à l'*Ami*, le recenseur se fait un devoir de conscience professionnelle de le signaler aux lecteurs de la Revue.

L'Humanisme chrétien rappelle la loyauté du christianisme en face des deux ordres sur le plan desquels évoluent les valeurs humaines. « Il y a, en effet, deux ordres de valeur humaine, l'ordre naturel ou de création, l'ordre surnaturel ou de grâce qu'on appelle aussi le plan de Rédemption » (p. 15). A vrai dire, l'ordre naturel n'existe dans l'homme qu'à l'état philosophique ; jamais l'humanité n'a existé et vécu dans l'état de pure nature : « En fait, la fin surnaturelle est la fin dernière et même l'unique fin, et elle assure la rencontre définitive et filiale avec Dieu. Mais l'ordre naturel n'a pas été détruit ni absorbé par son supérieur. Il demeure, dans un état instable, où il peut encore se connaître et se définir à part, sans pouvoir se contenter de soi-même, ni même se suffire » (p. 16).

On voit par là toute la complexité et toute la délicatesse du problème théologique pour exprimer, dans l'ordre surnaturel où nous nous trouvons présentement, la valeur véritable de la nature humaine considérée indépendamment de cet ordre et ses légitimes indépendances, en même temps que les faillites inévitables d'une nature appelée par sa destinée même à se dépasser, à se surpasser. Cette mise au point difficile a été faite avec un rare bonheur et une exactitude théologique à laquelle il faut rendre hommage. La doctrine du péché originel, de la « *chute* » originelle, pour employer un mot plus expressif en l'occurrence, aboutit, à sa façon, à l'optimisme auquel nous convie l'auteur. Plus la privation qu'est le péché originel se fait sentir, et plus l'humanité sera convaincue

« que notre destinée nouvelle, accordée une première fois par Dieu, mais perdue pour l'homme, est encore aujourd'hui à conquérir, et quels sont le prix et les conditions de ce regain. La nature, dont les forces sont organisées pour la lente et dure possession de sa fin propre, qui est l'animalité raisonnable, est absolument incapable de satisfaire à la nouvelle vocation qui la tourmente désormais de monter jusqu'à la fin surnaturelle qui lui est amoureusement mais obligatoirement proposée. Et ce déséquilibre entre la volonté de Dieu et l'état où nous a ramenés la volonté d'Adam suffirait à légitimer ce mot de péché lancé dans le débat. Mais enfin ce mystère douloureux suspendu à l'amour obstinément inlassé de notre Père, s'achève pour nous en apothéose · en son principe comme en son terme, c'est un dogme optimiste, et le long du chemin, c'est un tournant qui nous ennoblit et une secousse qui nous soulève : c'est un surhumanisme ! L'homme dans l'état de péché originel, et en vertu même de cette situation, est appelé à une vie supérieure » (p. 44).

On trouvera à la p. 185 un tableau des rapports de la Nature à la Grâce d'après les différentes écoles. Tableau suggestif qui, à côté des lignes certaines tracées par le dogme, montre les incertitudes laissées à la libre appréciation de la spéculation théologique.

L'œuvre du théologien laisse pressentir ce que sont, dans l'ouvrage de M. Masure, les principes dont doit s'inspirer l'apologétique interne. « Le raccord entre les deux ordres n'étant pas parfait, le mieux et le plus vrai est encore d'*avouer la brèche et la lacune* » (p. 102). — « Nature et surnature, humanisme et vie trinitaire, ce sont deux amours qui marchent à la rencontre l'un de l'autre, mais aussi deux disciplines qui, issues de méthodes séparées, ne parlent pas la même langue, — bien qu'elles disent la même vérité, à savoir : Dieu ! — et jusqu'à l'heure de leur fusion en l'unité éternelle. Les problèmes que pose la raison à sa compagne descendue du ciel ont là-haut leurs solutions, c'est bien sûr, — mais ces réponses sont écrites dans un dialecte que la terre ne comprend pas, et c'est un autre mot de S. Jean qu'il faudrait commenter ici : *Quomodo, si dixero vobis cœlestia, credetis ?* (III, 12). »

Cette attitude de l'humanisme en regard de la vie surnaturelle, de la science en regard de la foi, de la raison en regard de la révélation, a sa répercussion sur tous les terrains, mais surtout sur le terrain de l'apologétique pour parvenir à la vérité intégrale, de l'ascèse pour monter jusqu'à la possession pacifique du bien souverain par la renonciation à nos biens particuliers, *comme si* ces biens particuliers étaient des maux. « L'inachèvement de notre nature fait de nous, si l'on ose dire, des êtres à deux temps, obligés de vivre successivement deux attitudes d'apparence contradictoire à leur surface, mais accordées entre elles en leur fond. Il s'agit toujours de nous perdre pour nous trouver, comme disait le Sauveur. Nous voulons être, et être par Dieu et en Dieu, qui seul nous permet d'être nous-mêmes. La rencontre avec Lui, le retour voulu et accepté de la créature au Créateur, nous accordant à notre cause finale, apaise nos inquiétudes profondes et termine notre pèlerinage métaphysique et mystique » (p. 169).

L'apologétique doit s'inspirer de cette concordance fondamentale entre la nature et la surnature. Sans doute, la *continuité* entre les deux n'existe pas : de la langue intime qui parle de Dieu, l'humanité ignore les mystères. Toutefois, elle les désire : « Accordez-lui, non pas pour lui attribuer la force de passer la frontière — seule la grâce lui donnera cette puissance, — mais pour qu'elle ait l'idée d'une frontière, accordez-lui, ô théologiens austères, le désir naturel, négatif si vous le voulez, et en tout cas inefficace, de surnaturel » (p. 180). Nous voici donc au point central de la controverse. S'inspirant de la pure doctrine thomiste (cf. I^{a}-II^{ae}, q. 113, a. 10), l'auteur commente la doctrine du désir naturel de la béatitude dont l'achèvement total n'existe que dans et par la vision béatifique. Affirmer que cet achèvement correspond à un désir de la nature, ce n'est pas affirmer la *continuité* de la nature et de la surnature, l'exigence de celle-ci par celle-là, c'est constater simplement *qu'il n'y a pas d'opposition* entre la nature et la surnature, c'est même, en allant plus loin tout en restant dans les limites de l'or-

[7] Eugène Masure. — *L'humanisme chrétien.* — In-8 de 328 p., 27 f. — Paris, 1937, Beauchesne.

thodoxie, dire qu'il y a *accord* et que la nature est « *surnaturalisable* ». C'est la doctrine catholique de la puissance obédientielle.

« Chez la plupart des hommes, cette volonté naturelle qui les pousse au bonheur parfait n'est même pas une velléité explicite, car ils n'ont pas le temps ni le moyen de penser au désir profond qui les meut, et dans leur cervau encombré, la direction suprême, le but ultime en tout cas, ne peuvent être qu'implicitement contenus dans d'autres raisons plus terrestres de vivre. Mais la volonté ne souhaite jamais un bien imparfait sans désirer avec lui et en lui le bien parfait, plus ou moins connu et avoué. A ce moment la démarche de l'intelligence et celle de la volonté diffèrent totalement, parce que l'être imparfait est pour nous la raison de comprendre le bien parfait, tandis que le bien parfait est pour nous le motif de tendre au bien imparfait. Aussi la béatitude parfaite, quoique désirée par manière de simple velléité, est cependant pour la fin dernière, c'est-à-dire le premier bien qui soit par nous naturellement souhaité, et à cause duquel nous désirons tout le reste » (p. 181).

Ce serait d'ailleurs se faire une idée incomplète du livre de M. Masure que de s'arrêter aux points que nous avons signalés. Il nous montre en effet, sur tous les terrains où l'Eglise exerce son activité, les rapports de l'humanisme et du surnaturel ; terrains de la science, de l'art, de l'éducation, de l'apostolat, de l'action sociale, des œuvres de toutes sortes. De plus, nous n'avons rien dit de la seconde partie où, rapprochant des articles écrits ou des conférences prononcées sur des thèmes assez variés, M. Masure les relie entre eux dans « l'attitude humaniste. »

6. — Le livre de M. Otto Karrer [8] est assez nouveau et original, sinon par les sujets qu'il traite, du moins par la manière dont l'auteur les envisage.

Le problème théologique qu'il y étudie est celui du salut des infidèles. Mais, au lieu d'en préparer les solutions par l'étude historique des opinions émises à ce sujet ou par l'étude théologique des principes, Karrer situe le problème dans le domaine concret de l'histoire des religions. Cette position fait de son ouvrage une étude assurément neuve et extrêmement attachante, riche de faits et d'analyses psychologiques, mais demandant une lecture soutenue et attentive, si l'on veut suivre la pensée directrice de l'auteur. Celui-ci, avec un sens aigu des réalités psychologiques et religieuses, pense découvrir, dans les religions non chrétiennes et même sous la gangue de conceptions rudimentaires ou grossières, les traces d'une connaissance plus ou moins confuse du vrai Dieu.

Son enquête sur « la propagation du sentiment religieux » (p. 12-128) lui montre l'humanité, dans son ensemble, en quête de Dieu : « Il n'est, dans l'histoire, aucun peuple sans religion ou sans Dieu, alors même que parfois, ici ou là, certains groupements (soit dans l'enseignement et les écoles, soit pour des fins politiques) combattent les idées religieuses » (p. 95). En tous les hommes on peut reconnaître « une âme naturellement chrétienne », à condition toutefois de ne pas presser le sens de cette expression : « C'est seulement en un sens très général, en un sens formel, que le nom de « croyants en Dieu » (croyance en un Etre transcendant, saint, croyance à une « aspiration vers l'Etre parfait ») peut être donné aux sectateurs du djaïnisme, comme du bouddhisme primitif, du confucianisme, du taoïsme. Mais, « au fond, ils croient en Dieu » ; ils ont conscience de leur dépendance à l'égard d'un Etre supérieur, ils sentent cette dépendance et la traduisent par une crainte respectueuse. Une évolution rationnelle, l'action de l'ambiance, le contact avec le christianisme, les conduiront à préciser ces sentiments » (p. 95). — Et si l'on cherche l' « origine du sentiment religieux » dans l'homme (p. 129-161), l'étude des faits eux-mêmes nous oblige à la trouver dans la lumière qui « a éclairé de tout temps la grande famille humaine et se transmet de génération en génération *comme une révélation originelle* » (p. 157). En sorte qu'il semble bien « *que la tradition biblique relative à l'histoire religieuse primitive* explique entièrement et en même temps résume les théories scientifiques et religieuses » qu'on a pu exposer.

Etudiant le « développement du sentiment religieux » dans l'humanité à partir — autant que cela se peut faire — de la période postparadisiaque (p. 162-201), l'auteur s'attache de préférence, sans cependant masquer les retours en arrière, les stagnations, les errements de l'humanité, à la thèse optimiste d'une ascension, dans l'ensemble continuelle, du sentiment religieux. L'intelligence chrétienne y découvre la marque de la Providence ; pour elle, « l'histoire religieuse, bien que ses acteurs n'en aient pas conscience, tend précisément à un but qui est de représenter un seul et *universel royaume de Dieu sur la terre* » (p. 200).

Mais alors se pose la question de la « comparaison des religions » (p. 202-256). Ce chapitre est le point central du livre, le plus délicat, et le plus délicatement traité. Le catholicisme ne saurait être comparé aux autres religions que par sa plénitude qui, tout en laissant aux religions autres que lui la possibilité de maintenir ou de contenir une vérité partielle, manifeste en lui le parfait développement de la vérité religieuse accessible à l'humanité : « Le christianisme est « la consommation, l'accomplissement des religions », non seulement parce qu'il enferme en lui, dans toute leur pureté, leurs valeurs religieuses, mais encore parce qu'il contient, en les *développant*, en les *complétant*, toutes les valeurs dispersées çà et là dans les autres religions ; et cette universalité est un nouveau signe de son essentielle supériorité. Cette fusion de divers éléments est quelque chose de plus qu'une addition de parties multiples ; elle donne un « tout » plutôt qu'une somme de composants. En elle-même, la polarité possède une vertu créatrice ; par le seul fait qu'elle existe, elle remédie aux tendances particularistes qui sont le mal ordinaire des vérités partielles, des tendances schismatiques et séparatistes (« hérésies ») en tant qu'elles gardent encore quelque vérité et quelque valeur. Tout ce qui est en germe et n'a pas évolué, tout ce qui a survécu au particularisme ou au désaccord, tout ce qui ne peut contribuer à défigurer la partie demeurée saine, la religion du Christ le résume. Elle précise et coordonne toutes les valeurs pour leur donner plénitude et élévation, dans la mesure où la vie humaine peut se rapprocher de l'idée divine » (p. 235). Ainsi se comprend l'action du christianisme même sur les âmes qui paraissent extérieure-

[8] Otto KARRER. — *Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme*, trad. de l'allemand par Ph. Mazoyer. — In-12 de VIII-338 p., 20 f. — Paris, 1936, Lethielleux.

ment ne pas lui appartenir. Peu importe d'ailleurs que la foi agisse en ces âmes soit en vertu de la révélation primitive, soit par l'action intérieure de l'Esprit-Saint ; mais elle peut agir, et — sans que la mesure de son action nous soit connue — elle agit réellement. C'est dire en quel sens l'auteur explique l'axiome : « Hors de l'Eglise pas de salut » (p. 278-313).

Nous avons noté également avec curiosité comment Otto Karrer accorde une valeur réelle à la preuve de l'existence de Dieu par le sentiment de l'obligation morale (p. 257) : il se sépare sur ce point de Billot et par voie de conséquence se montre peu enthousiaste de la thèse de l'éminent théologien, relative aux « adultes d'âge mais non de raison », qu'un lieu intermédiaire attendrait, qui n'est ni le paradis, ni l'enfer.

7. — C'est un magnifique tribut à l'apologétique que le R. P. Congar, O. P., a fourni dans un récent ouvrage : *Chrétiens désunis, principes d'un « œcuménisme » catholique* [9]. L'influence en sera profonde et bienfaisante tant chez les catholiques, pour lesquels l'auteur a voulu « sur la base des principes... et dans le respect des compétences... préciser les voies possibles d'un mouvement de réintégration des chrétientés dissidentes dans l'unité » (p. XIV), que chez les dissidents eux-mêmes qu'il convie à « refaire l'unité perdue. »

Le P. Congar commence par jeter un regard sur les divisions actuelles, en s'efforçant, au-delà du procès verbal documentaire, de comprendre le sens théologique de ces divisions. A l'origine des grandes sécessions, il y a généralement un sentiment spirituel authentique et, en ce qu'il a de positif et de pur, authentiquement catholique. Mais c'est un développement solitaire et abstrait, hors la communion et le contrôle de l'Eglise catholique, qui transforme les sentiments spirituels les plus authentiques en hérésies. Car, hors cette communion et ce contrôle, les plus belles expériences religieuses se développent selon leur logique propre et, à l'affirmation légitime de certaines vérités, joignent la négation d'autres vérités aussi catholiques, et elles-mêmes bientôt gauchissent et gâtent ce qu'elles contenaient primitivement de bon. C'est donc à leur valeur originelle positive qu'il faut remonter, si l'on veut comprendre la voie par laquelle peut être opérée la réintégration à l'Eglise catholique de toutes les valeurs authentiquement chrétiennes éparses dans le monde.

Aussi faut-il comprendre tout d'abord ce qu'est l'unité de l'Eglise « communication et extension de l'unité même de Dieu. » C'est par *l'intérieur* qu'il faut *d'abord* comprendre cette unité, car cette unité est

« celle d'une réalité très spéciale faite d'hommes unis par une vie surnaturelle procédant de Dieu et du Christ, en une forme de vie sociétaire par laquelle est procurée et promue cette vie surnaturelle elle-même. En son être terrestre, l'Eglise est comme un grand sacrement où tout signifie sensiblement et procure une unité intérieure de grâce. Mais cet être terrestre n'existe que pour sa substance céleste, de même que celle-ci n'existe que dans son incorporation humaine. Il n'y a pas deux Eglises..., mais l'unique Eglise qui est le Corps de Jésus-Christ est à la fois céleste et humaine, substantiellement divine, mais en des hommes et par des moyens de forme humaine ; elle est ensemble droit et amour, société et communauté de vie ; elle est à la fois et sans séparation *societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus, et societas externarum rerum ac rituum* : une unité à la fois incarnée et pneumatique. D'elle, il est également vrai de dire : *Ubi Christus, ibi Ecclesia*, parce que, dès qu'il y a communication de l'Esprit du Christ, l'Eglise existe, et : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*, parce que la communion intérieure de vie est réalisée par des moyens humains, un ministère apostolique qui a lui-même, en Pierre, son critère visible d'unité » (p. 108-109).

Ainsi, par le côté où l'unique Eglise comporte une organisation de la matière humaine pour l'incorporer dans l'unité, il lui faudra s'adapter aux divisions et aux variétés de cette matière. Très rigoureusement une, l'Eglise se montre ainsi généreusement diverse. Ce point mérite d'être retenu.

Cette conception de l'unité nous amène à la conception de la catholicité *qualitative*, qui exprime le rapport qu'il y a entre l'unité de Dieu et la multiplicité de la créature, rapport qui s'établit dans le Christ Jésus et dans son Corps qui est l'Eglise. La grâce du Christ marquant les énergies divines présentes en plénitude dans le Christ afin de constituer, en lui et par lui, l'humanité en famille de Dieu est le principe même de la catholicité de l'Eglise. « La catholicité de l'Eglise est la capacité universelle de ses principes d'unité... L'Eglise une ne peut pas ne pas être catholique, si son unité lui vient du Christ, du Père » (p. 121). On marque par là le rapport de la catholicité, d'une part à l'unité, d'autre part à la diversité humaine. « Finalement, écrit l'auteur, c'est au plan collectif des cultures nationales et des tempéraments ethniques qu'il faut appliquer la loi de respect et de compréhension qui est celle de la catholicité. » Cette application, certes, est délicate et difficile. Les richesses de la catholicité sont dangereuses en raison de leurs particularismes : le rôle de la catholicité sera de purifier les diversités humaines et, se les assimilant pour se les incorporer, de les faire renoncer à leur trop grand particularisme. Ainsi, en vertu des principes qui sont à la base même de la conception de l'Eglise une et catholique du Christ, il faut que le christianisme assimile ce qu'il assume en son unité, et cette assimilation, à quelque degré que ce soit, veut le désintéressement et la subordination de l'assimilé.

En regard — non pas en opposition — de ces principes, le P. Congar rappelle ce que sont les idéologies ou les ecclésiologies différentes de celle qu'il a exposée.

L'idéologie de Stockholm quant à la notion d'œcuménisme est inadmissible du point de vue doctrinal que doit défendre l'Eglise catholique. Elle suppose en effet

« que l'Eglise du Christ n'est pas encore actuellement *donnée* dans le monde. Comme le dit... Berdiaeff : « Si elle n'a pas toujours existé, si son origine ne remonte pas à Jésus-Christ, cela signifie qu'elle ne sera jamais. Les congrès, les conférences, les réunions interconfessionnelles peuvent être le symbole de l'apparition d'un nouvel esprit œcuménique au sein de la chrétienté, mais ils ne peuvent prétendre à la création d'une Eglise qui, pour la première fois, serait authentiquement œcuménique. » L'Eglise catholique rejette doctrinalement, avec la plus grande netteté, toute forme d' « œcuménisme » où les promesses et les dons du Christ rela-

[9] M.-J. Congar, O. P. — *Chrétiens désunis*, principes d'un « œcuménisme » catholique. — In-8 de xx-403 p., 40 f. — Paris, 1937, Editions du Cerf.

tifs à son Eglise risquent d'être considérés, au moins en fait, comme ayant été, fût-ce en partie, inefficaces et précaires » (p. 177-178).

Dans la théologie anglicane de l'unité, il y a beaucoup de bonnes choses, beaucoup d'éléments vrais ; il y a encore plus de bonnes choses dans la vie concrète de l'Eglise anglicane. Mais, dans le domaine de la théologie, trois graves critiques peuvent être formulées : « Cette théologie, tout comme l'idée même de Haute Eglise, cherche sa règle dans un principe critique qui relève de l'humanisme plus que de la réalité ecclésiastique. » En conséquence, « cette position implique que l'Eglise n'est pas actuellement pleinement donnée dans son unité » ; car « la conception de l'Eglise totale comme une fédération d'Eglises semblables ne donne pas toute la réalité à l'unité de l'Eglise. »

L'ecclésiologie orthodoxe repose sur un fondement excellent : l'Eglise, communion d'amour par le Saint-Esprit et Corps mystique du Christ. C'est aussi, si l'on y réfléchit, le point de départ de l'ecclésiologie romaine. « Mais si nous tenons, avec les orthodoxes, toute la substance positive de cette ecclésiologie, nous y ajoutons quelque chose ; ou plutôt nous pensons qu'ils en soustraient quelque chose. Ce que nous ajoutons et ce qu'ils soustraient, ce sont les éléments propres de l'Eglise *militante*, les réalités que développe, dans l'Eglise de Jésus-Christ, sa condition d'Eglise *de la terre*, d'Eglise faite *ex hominibus* » (p. 267). En effet, en entrant dans la logique de l'activité humaine, le Corps mystique se produit dans une société de type humain ; et l'Eglise, devenant Eglise des hommes, réalise sa nature intime, qui est et demeure communauté de vie divine, « sous les espèces d'une société visible hiérarchiquement constituée » (p. 268). Or l'ecclésiologie orthodoxe ne semble pas tenir suffisamment compte du mode humain de cette réalité ecclésiastique. Il ne s'agit pas, conclut l'auteur, de demander à nos frères orientaux de sacrifier l'inspiration originale de leur vie chrétienne et de leur pensée religieuse. La destinée de luttes et de dispersions qui a obligé l'Eglise catholique, en Occident, à développer à l'extrême son efficacité militante et le souci de ses obligations, de ses pouvoirs, de ses droits, sera peut-être demain, et à un degré plus intense, la destinée de l'Eglise russe : « La perte de l'appui et de la tutelle de l'Etat, la nécessité où l'on se trouvera, demain, d'enseigner des masses ignorantes du Christ et, pour les enseigner, de les atteindre, de les chercher et de les encadrer : tout cela n'amènera-t-il pas l'Eglise russe à devenir davantage militante ? Elle le deviendra selon sa tradition et son génie propre. Par le fait même, elle complètera ce que son ecclésiologie avait d'unilatéral et d'insuffisant » (p. 274-275).

Le P. Congar se demande : « Que sont, au regard de l'unique Eglise, les dissidents et les « Eglises » dissidentes ? » La situation des dissidents est réglée par ce que la théologie enseigne sur l'appartenance à l'Eglise de ceux qui ont la grâce intérieure de la justification. Mais il est plus délicat de parler d'appartenance des « Eglises » elles-mêmes. Ce qu'on peut dire, c'est que « des chrétientés dissidentes aucune n'a plus la réalité dernière par quoi l'Eglise achève de se constituer dans l'unité ; aucune ne peut faire, de la part d'humanité qu'elle réunit en un corps religieux, purement et simplement l'Eglise du Christ. Il y manquera toujours quelque chose. Mais il peut y manquer plus ou moins, selon qu'on aura gardé moins ou plus, des principes par quoi Dieu veut réaliser l'humanité en l'Eglise » (p. 302).

C'est en s'inspirant de cette vérité qu'on peut tracer les « grandes lignes d'un programme concret d' « œcuménisme » catholique. » Les valeurs spirituelles conservées en dehors de l'Eglise catholique, en ce qu'elles ont de positif, sont d'authentiques appartenances de l'Eglise catholique. Comme nous le disions tout à l'heure avec Otto Karrer, l'Eglise catholique est plénitude *dans l'Unité* : toutes les valeurs, en elle, existent et se développent dans la communion de tous les autres et du Corps entier. Les chrétiens séparés sont membres imparfaits du christianisme et de l'Eglise. Le point où ils doivent arriver, s'ils veulent réaliser l'œcuménisme véritable, c'est donc d'intégrer l'*una catholica*, une et catholique par sa plénitude même et sa totalité. C'est donc l'Eglise, en tout ce qu'elle est, qui est en travail d'œcuménisme : « L'œcuménicité n'est pas une autre réalité que l'Eglise elle-même : c'est l'Eglise en tant qu'étant une, elle est aussi catholique et s'efforce de réaliser pleinement sa catholicité » (p. 341). C'est donc en se guérissant de leur particularisme, moins accentué chez les Eglises d'Orient, plus destructif chez les Protestants, que les Eglises dissidentes conquerront l'œcuménicité à laquelle elles aspirent. Puissent ces confessions chrétiennes reprendre bientôt conscience du véritable héritage apostolique!

L'ouvrage du P. Congar est de ceux qui marquent une étape dans le développement de la pensée chrétienne. Il montre la voie à suivre : ne pas opposer, ne pas même rapprocher simplement, mais montrer la convenance positive des forces de vie spirituelle encore existantes chez « les chrétiens désunis » avec l'*una catholica* dont le siège est à Rome. Les théologiens de profession feront bien de le méditer : il leur suggérera, à coup sûr, plus d'une mise au point nécessaire dans le traité de l'Eglise et, en particulier, dans la question des notes.

8. — **Les Missions ne sont-elles pas l'attestation de la catholicité toujours vivante dans l'unité visible de l'Eglise ?** On ne sera donc pas surpris de trouver ici signalée la réédition des *Premières leçons de théologie missionnaire* du P. Albert Perbal, O. M. I., dont nous avons présenté à nos lecteurs la première édition en 1935, p. 585 [10].

L'auteur a repris ici son travail, développé certains points, nuancé certaines idées et mis à jour une bibliographie déjà abondante.

La 4e leçon a été entièrement refondue et la 5e est totalement nouvelle. C'est l'esquisse d'un programme de Théologie missionnaire. Ce programme en France avait été réclamé par tous les associés de l'Union Missionnaire du Clergé aux Congrès de Strasbourg et de Lyon. L'auteur s'est proposé de montrer comment on peut envisager sous un jour nouveau bien des questions éparses dans la Théologie pour les grouper selon un plan et les étudier suivant un esprit inspirés du concept missionnaire et, ainsi, poursuivre avec méthode et fruit le travail doctrinal de recherches dans tous les problèmes soulevés par l'apostolat. On appréciera les suggestions que renferme

[10] Albert PERBAL, O. M. I. — *Premières leçons de théologie missionnaire.* — In-12 de 128 p., 7 f. 50. — Paris, 1937, L.-E. Dillen.

cette leçon pratique et on se réjouira d'avoir ainsi une base de discussion pour la lente élaboration du plan qu'elle voudrait amorcer.

II. — Monographies

1. — En rendant compte (*Ami* 1934, p. 539) de l'étude du P. Jérôme de Paris, *La doctrine mariale de S. Laurent de Brindes*, nous signalions l'édition des œuvres complètes de ce théologien de la fin du XVIe et du début du XVIIe siècle. Deux volumes étaient seulement parus à cette époque ; aujourd'hui six volumes sont publiés et un septième est en préparation.

L'effort accompli par les PP. Capucins répond à une intention manifeste : faire déclarer « Docteur de l'Eglise » le théologien qu'ils considèrent, à bon droit, comme une lumière de leur Ordre et de l'Eglise dans les temps modernes.

Dans une brochure illustrée de magnifiques hors-texte, le même P. Jérôme de Paris met en relief les titres du saint à l'auréole des docteurs [11]. Il y étudie successivement l'Homme et le Saint, l'infatigable Apôtre, enfin le Maître ès-sciences sacrées. « Laurent de Brindes a touché à peu près à tous les domaines de la littérature ecclésiastique : théologie, exégèse, controverse, homilétique, etc., et ce qu'il a écrit, en chacun d'eux, apparaît incontestablement marqué de la griffe du lion, — nous voulons dire : manifeste, de façon évidente, l'étendue de son information, la sûreté et la profondeur de sa doctrine, la singulière puissance de son verbe » (p. 5).

C'est sur le « Maître ès-sciences sacrées » qu'il nous convient d'insister ici. La grande édition de ses œuvres, à laquelle nous faisions allusion tout à l'heure, ne comprendra pas moins de douze gros vol. gr. in-4o de 600 à 800 p. chacun. Le premier contient le *Mariale* dont le P. Jérôme de Paris a donné la substance dans la *Doctrine Mariale de S. Laurent de Brindes*. Viennent ensuite, réparties en trois volumes (vol. II, pars I, II, III), les controverses qui mirent aux prises, à Prague, S. Laurent avec le prédicant luthérien de la Cour de Saxe, Polycarpe Laiser. A son travail de controverse antiluthérienne, Laurent a donné le titre, à première vue assez étrange, d'*Hypotyposis*, qui signifie : image, représentation, esquisse. Le théologien capucin ne s'est pas proposé d'exposer, point par point, les doctrines du luthéranisme et les faits dont elles se prétendent l'aboutissement, ni de réfuter dogmatiquement ces doctrines et de montrer que les faits qui leur eussent donné naissance sont ou dénaturés, ou inventés de toutes pièces. A cette méthode, il en préfère une autre plus synthétique et, par là-même, répondant bien plus parfaitement à la fin qu'il poursuit ainsi qu'à la culture et aux conditions intellectuelles des destinataires de son œuvre. Il cherche donc, en général, à représenter, de façon aussi expressive que possible, à peindre sur le vif, pour ainsi parler, — afin de montrer ensuite, clairement et solidement, ce qu'elles ont de condamnable, de faux et d'antichrétien, — tant la physionomie morale du Novateur (*Hypotyposis Martini Lutheri*) que la secte fondée par lui et les enseignements, si radicalement hétérodoxes, qu'on y prêche (*Hypotyposis ecclesiæ et doctrinæ lutheranæ*). Et, parce que Laurent voit en Polycarpe Laiser une copie fort ressemblante de la figure du moine apostat de Wittemberg, et dans les doctrines du prédicant saxon l'écho fidèle de la dogmatique luthérienne, il consacre à ce personnage et à son enseignement la troisième partie de son œuvre (*Hypotyposis Polycarpi Laiser*). Il nous est impossible de résumer ici le contenu de ces controverses. Voici ce qu'en dit la *Scuola cattolica* (1930, p. 446) de Milan : « C'est un travail historique et apologétique de tout premier ordre et qui n'a point cessé, aujourd'hui encore, d'être d'actualité pour les gens d'étude et pour tous les ecclésiastiques, spécialement dans les contrées où il est nécessaire de faire la lumière sur Luther et le luthéranisme. » L'étude de l'*Hypotyposis* a d'ailleurs été déjà le sujet d'une belle thèse doctorale : *L'Apologie de l'Eglise par S. Laurent de Brindes*, du P. Constantin de Plogonnec (voir *Ami* 1936, p. 635).

L'*Explanatio in Genesim* qui fait suite à l'*Hypotyposis* dans l'édition des Œuvres complètes est d'ordre exégétique. Composée vraisemblablement entre 1584 et 1590, cette œuvre était, dans l'esprit de Laurent, le début d'un commentaire de la Bible hébraïque... Faute d'avoir pu être poursuivie par l'auteur, elle est demeurée un « *opus imperfectum* ». Voici comment les éditeurs présentent ce commentaire :

> « Après une brève Introduction dans laquelle il exalte, au plus haut degré, l'étude des Ecritures, le saint Auteur commence par donner quatre dissertations préliminaires d'herméneutique. Prenant ensuite occasion du 1er verset de la Genèse, il expose, en deux autres dissertations, les questions philosophiques de la création du monde *in tempore* et des principes des choses. Cette partie, purement introductive, terminée, vient le Commentaire lui-même, qui comporte l'exégèse des 11 premiers chapitres du Livre. En expliquant le 1er de ces chapitres, Laurent place, avant son commentaire, en plus du texte de la Vulgate latine, le texte original hébreu, le texte de la première paraphrase chaldaïque, parfois même le *Targum* de Jérusalem, qu'il traduit en latin. Dans les chapitres suivants, il ajoute seulement, au texte latin de la Vulgate, la version latine des textes hébraïque, chaldéen et grec, citant parfois les mots mêmes de ces textes, quand l'interprétation du verset semble en dépendre. Il est à remarquer que le saint Auteur traduit directement en latin, aussi bien les textes hébreu, grec et chaldéen des livres sacrés, que les textes des Pères et des philosophes grecs cités par lui, et qu'il ne se sert jamais des versions latines en usage de son temps.
>
> Laurent s'attache surtout à découvrir le sens littéral du texte sacré. Et afin de le trouver de façon plus exacte et plus certaine, il recherche avec grand soin l'étymologie des mots hébreux. *Jaciendum enim primo est, ait, verissimum litteræ fundamentum, ne falso fundamento littera innitatur*. Il cite l'opinion des anciens rabbins, en donnant le nom de ceux-ci ; très souvent aussi il recourt aux traditions hébraïques ; puis il expose la sentence des Saints Pères et des exégètes catholiques, et finalement donne sa propre opinion, qui souvent diffère de celles qu'il a précédemment rapportées. Néanmoins il laisse *sapientiorum judicio* le soin de choisir entre ces diverses interprétations. A l'occasion, il fait suivre l'exposition des passages qu'il a commentés, de dissertations théologiques ou philosophiques. C'est ainsi qu'il traite successivement : *de justitia originali ; de libero arbitrio ; de immortalitate animæ ; de omnipræsentia Dei ; de anima intellectiva, forma substantiali corporis ; de immutabilitate Dei.* »

Sans doute, les opinions exprimées dans l'*Explanatio* ne concordent pas toujours avec le résultat des

[11] P. Jérôme de Paris, O. M. Cap. — *Saint Laurent de Brindes*. — In-8 de 88 p., Rome, 1937, Curia generalizia dei Minori Capuccini, 71, Via Boncompagni.

recherches modernes. Mais S. Laurent n'en reste pas moins un grand exégète de son temps et souvent il se montre un vrai précurseur.

La dernière œuvre éditée (mai 1937) est la première partie des *Sermons de Carême (Quadragesimale)*, que les éditeurs présentent ainsi :

« Le volume que nous offrons au public contient une exposition des Evangiles que le Missel romain assigne à tous les dimanches et à toutes les féries (le samedi excepté) du Carême. Nous avons donné à cette exposition le titre d'homélie, parce qu'elle s'assimile au genre de discours sacrés que, sous ce même nom d'homélie, les Saints Pères et les Docteurs ont employé, là où ils ont voulu expliquer au peuple, dans un style simple et familier et pour en tirer des applications pratiques, divers passages de la Sainte Ecriture. »

Bien que ces homélies ne soient pas, au point de vue de la composition et du style, rédigées d'une manière parfaite, elles donnent cependant une idée assez juste de la singulière puissance oratoire de leur auteur, aussi bien que de la solidité de sa science théologique, de l'ampleur de sa culture générale, de l'ardeur de son zèle.

Le *Quadragesimale secundum* forme le tome suivant, et dans les derniers volumes on trouvera les « Avents », les prédications dominicales, les sermons sur le Sanctoral et les discours divers ainsi que les lettres du saint capucin.

La *Civiltà cattolica* (1934, p. 263-264) s'exprimait ainsi, par la plume du P. Mondrone, S. J. :

« On éprouve le plus vif regret en songeant qu'une œuvre aussi importante est restée, jusqu'à nos jours, ensevelie dans un coin obscur d'une bibliothèque, alors que, publiée en temps opportun, elle aurait certainement rendu grand service aux âmes, fourni aux théologiens et aux orateurs sacrés une source de tout premier ordre et peut-être déjà valu à saint Laurent le titre de Docteur. Ce titre, bien que l'attribution en doive être laissée au seul jugement authentique de l'Eglise, *semble cependant inhérent au mérite de l'œuvre en question* (l'Hypotyposis), aussi bien, du reste, *qu'à celui des autres œuvres du saint Capucin* qui restent à publier, mais *davantage encore aux mérites insignes de Laurent, prédicateur, apôtre et défenseur de la foi en terre germanique.* »

Nous nous associons bien volontiers à ces vœux.

2. — Le P. Jérôme de Paris a rapporté dans son livre un certain nombre de témoignages recueillis par le R. P. Jérôme de Fellette dans un ouvrage plus considérable et luxueusement édité : *S. Laurentii a Brundusio zelus apostolicus ac scientia* [12]. Cet ouvrage, destiné à faire connaître au grand public ecclésiastique et religieux la physionomie et les œuvres de S. Laurent ainsi que les appréciations formulées à leur endroit par les maîtres de la science religieuse, comprend deux parties. La première fait connaître la vie et l'activité de S. Laurent, ainsi que les témoignages des papes, des cardinaux et évêques et des autorités séculières à son endroit. Suivent les témoignages recueillis au cours des procès de béatification et de canonisation ; puis les appréciations portées sur S. Laurent soit par ses biographes, soit par ses panégyristes, soit dans l'Ordre des Capucins. La deuxième partie est une étude sur les œuvres de S. Laurent et sur les témoignages portés par les théologiens et les maîtres de la science sacrée sur cette œuvre. C'est dans cette dernière partie surtout qu'a puisé le P. Jérôme de Paris dans le volume précédemment analysé. Nous n'avons donc pas à y revenir.

3 — Dans les *Recherches de Science Religieuse* (t. XXVII, p. 385 et s.; p. 549 et s.), le P. H. du Manoir, S. J., a publié une intéressante monographie sur *Le Problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie* [13]. La théologie de l'évêque d'Alexandrie est surtout connue par la controverse nestorienne. On aurait tort cependant de ne retenir de son œuvre que la théologie christologique. Sur le problème de Dieu, en particulier, le P. du Manoir estime qu'il est possible de faire, des affirmations qui se rencontrent à l'état sporadique dans presque tous les ouvrages de S. Cyrille, une synthèse qui n'est pas sans vigueur ni sans beauté. Aussi a-t-il recueilli et groupé, dans cet essai, les assertions sur la nature de Dieu, son existence, ses attributs, sur le mouvement ascensionnel de l'âme et sur les différents degrés de connaissance qu'elle peut avoir de l'Etre suprême.

La nature des controverses engagées par Cyrille l'amène à parler plutôt de la nature que de la simple existence de Dieu. Toutefois, dans les rares passages où il aborde expressément le problème de l'existence de Dieu, Cyrille « ne paraît guère se préoccuper d'une démonstration *en forme ;* quand Dieu se présente au regard de son intelligence, Il est un être concret dont on a déjà quelque idée ; l'agnostique, au sens moderne du mot, ne semble jamais avoir été, en fait, pour lui un adversaire ; ni même l'athée, au sens où nous l'entendons maintenant » (p. 391). La « démonstration » de l'existence de Dieu est plutôt une ascension de l'âme vers Lui. On constate ici-bas ordre, beauté, obligation morale, contingence. Ce fait sert de base de départ ; le raisonnement s'accompagne, chez Cyrille, de la prière et se mêle à l'élévation dogmatique. Ainsi « la preuve de raison s'achève et s'épanouit en oraison » (p. 394).

La deuxième partie de l'étude est une analyse des attributs divins d'après Cyrille. Sur bien des points, la pensée de ce Père n'a pas encore été suffisamment mise en valeur : « Quand on songe, écrit le P. du Manoir, à l'importance attribuée par le grand évêque, et presque passée sous silence par ses historiens, soit au rôle du symbolisme dans la connaissance de Dieu, soit à la relation existant entre ressemblance ontologique et imitation morale, trouvant son couronnement dans notre union éthique et eucharistique avec le Christ, image du Père invisible, on est presque tenté de se demander si les études cyrilliennes ne sont point encore à leur début » (p. 407).

Les articles du P. du Manoir montrent comment pourrait être comblée cette lacune : nom de Dieu, infinie perfection, spiritualité et simplicité, immensité et omniprésence, transcendance et immanence, unité et unicité, incompréhensibilité, problème de la distinction des perfections, attributs « métaphysiques » et « moraux », notion de la Providence et prédestination : tel est, brièvement esquissé, le schéma indiqué par notre auteur. L'étude de la transcen-

[12] P. HIERONYMUS a Fellette, O. M. Cap. — *S. Laurentii a Brundusio zelus apostolicus ac scientia.* — In-8 de XXXVI-24-310 p. — Venise, 1937, Typographie St-Marc.

[13] R. P. H. du MANOIR. — *Le Problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie.* — In-8 de 70 p. (Extrait des *Recherches de Science religieuse*, 15, rue Monsieur, Paris, 1937).

dance divine devrait engager le théologien à préciser les rapports du naturel et du surnaturel dans la théologie cyrillienne. Le P. du Manoir souligne d'un mot que « Cyrille n'admet pas seulement une transcendance qui place Dieu au-delà de l'essence de la nature, de la substance et de la dernière sphère... Par sa sainteté même, Il transcende la Création en un sens moral et spirituel ; c'est par le perfectionnement moral et la sanctification que les âmes se rapprochent de Dieu et participent à sa vie intérieure » (p. 594-595).

L'étude du P. du Manoir occupe à peine 70 pages des *Recherches ;* mais par la richesse de ses aperçus et par les développements qu'elle suggère, elle a plus de prix qu'un volume compact.

4. — La thèse de M. l'abbé Peltier, que nous avions annoncée en 1937, p. 602 [14], a été publiée après la brillante soutenance dont elle fut l'occasion à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. Pascase Radbert était un sujet bien tentant pour un professeur de théologie du Grand Séminaire d'Amiens : Radbert ne fut-il pas, à l'époque carolingienne, moine, puis abbé de Corbie ? Et ne célèbre-t-on pas la fête de *saint* Pascase Radbert dans certaines églises de Picardie ? On peut dire que M. Peltier a traité son sujet avec une véritable maîtrise, qui lui fait honneur ainsi qu'aux maîtres qui l'ont guidé dans son travail.

Après une courte introduction sur les biographes de Radbert (p. 13-25), M. Peltier esquisse l'histoire de son héros. C'est là la matière de la première partie. Esquisse bien difficile, car il reste si peu de documents concernant la vie et le rôle religieux de Radbert ! Pratiquement, sa biographie se confond avec l'histoire de l'abbaye dont il fut pendant de longues années un des meilleurs sujets et qu'il dirigea, sans grande satisfaction pour lui et sans grand succès, pendant un temps assez court. Ce que nous pouvons en savoir doit être saisi dans les biographies qu'il a consacrées à deux illustres abbés de Corbie, Adhalard, sous la direction duquel il vint s'initier à la perfection religieuse, et Wala, fondateur de l'abbaye de Corwey essaimée de Corbie, dont il fut l'ami et le confident. M. Peltier a pu glaner également quelques indications précieuses dans les autres œuvres de Radbert, dans l'ouvrage de Levillain sur les chartes mérovingiennes et carolingiennes de l'abbaye de Corbie, dans la correspondance de Loup de Ferrières, et dans quelques autres ouvrages. Il arrive ainsi à fixer approximativement la date de sa démission comme abbé de Corbie, son séjour à Saint-Riquier et son retour à Corbie jusqu'au jour de sa mort, qui ne comporte d'autre indication que la cessation de son activité littéraire.

L'œuvre littéraire de Radbert forme l'objet de la deuxième partie. M. Peltier s'efforce d'établir, dans la mesure du possible, le catalogue de ses œuvres, confrontant les listes anciennes avec les recherches les plus récentes, notamment en ce qui concerne l'attribution des œuvres mariales. M. Peltier fixe comme œuvres authentiques : *Vita sancti Adhalardi, Epitaphium Arsenii* (ou vie de Wala), le *Commentaire sur S. Matthieu,* le traité *De corpore et sanguine Domini,* ouvrage fondamental de Pascase Radbert qui l'a rendu célèbre, surtout après la controverse eucharistique du XIe siècle, laquelle provoqua la condamnation de Bérenger. A cause du sujet, il faut en rapprocher la *Lettre à Frudegard,* dont Migne a donné un texte incomplet, complété par Dom Wilmart *(Analecta Reginensia,* Città del Vaticano, 1933, p. 272 s.). Viennent ensuite l'*Expositio in ps.* XLIV, les *Œuvres mariales,* les trois livres *De fide, spe et caritate,* la *Passio SS. MM. Rufini et Valeri,* l'*Expositio in Lamentationes Jeremiæ,* ordinairement considérée comme le dernier ouvrage de Radbert. M. Peltier néglige les œuvres douteuses et disparates attribuées à Radbert par Dom Rivet ou Dom Cellier, mais indique cependant l'attribution assez probable, faite par Dom Blanchard *(Revue bénédictine,* 1911, p. 425), d'un *Liber Radberti abbatis, de benedictionibus patriarcharum.*

Les œuvres mariales doivent retenir notre attention. Le *De partu Virginis* ne doit pas être pris au tome CXX de Migne parmi les œuvres de Radbert ; mais le vrai texte est celui qui est donné au tome XCVI, col. 207, dans les œuvres douteuses de S. Hildefonse. Cette reconstitution fut faite au XVIIIe siècle par Dom Grenier.

Les homélies sur l'Assomption sont au nombre de quatre. La première semble être l'homélie *Cogitis me,* classée parmi les œuvres douteuses de S. Jérôme (t. XXX, col. 122 sq.). Les trois autres homélies sont à chercher parmi les œuvres attribuées à S. Hildefonse : ce sont les trois premières. Rien ne permet d'attribuer les suivantes à Pascase. La restitution de ces homélies à leur auteur est due à Dom Grenier.

L'ouvrage *De la Nativité de la Vierge Marie* a été restitué à Radbert par Ratramne ; il se trouve également dans les œuvres douteuses de S. Jérôme, à qui Hincmar l'avait attribué (t. XXX, col. 297 sq.). Quant à l'attribution à Radbert du *Liber de Assumptione* (dans les œuvres de S. Augustin, t. XL, col. 1141), elle ne paraît pas s'imposer.

Sans doute, tous ces détails critiques étaient connus avant l'ouvrage de M. Peltier. Il faut cependant remercier notre auteur d'avoir présenté une bonne synthèse critique de l'œuvre littéraire de Pascase Radbert. Mis en possession de cette œuvre complète de Pascase, M. Peltier est à même d'apprécier son degré de culture, tant profane que sacrée. Pascase peut être jugé avec plus de faveur que ses contemporains. Sans doute, comme eux il sacrifie à l'érudition et pratique largement la méthode des citations, mais son idéal reste doctrinal avant tout et, s'il n'a rien innové, du moins s'est-il efforcé, à l'exemple de Jésus-Christ, de donner aux membres du corps mystique un aliment substantiel. C'est dans cette intention que Pascase Radbert s'est nourri de la moelle de l'Ecriture Sainte, s'est mis à l'école des Pères, mais en dépassant, dans leur étude, le système des simples florilèges. Pascase a fréquenté peu les Pères grecs, mais abondamment les latins, notamment S. Ambroise, S. Grégoire le Grand et, au point de vue de l'exégèse, S. Jérôme. Quant à S. Augustin, il est matériellement impossible de retrouver tout ce qu'il lui doit, mais on peut dire que S. Augustin est, pour lui, le docteur universel, le maître de toute pensée : « La lecture de S. Augustin fut pour Radbert, un élargissement immense de son horizon, une excitation constante à travailler et, même quand

[14] H. PELTIER, Docteur en théologie, Professeur au Séminaire d'Amiens. — *Pascase Radbert, Abbé de Corbie.* — In-8 de 296 p. — Amiens, 1938, L.-H. Duthoit, 71, rue Frédéric-Petit. — Une erreur matérielle nous avait fait annoncer une thèse sur *Ratramne* au lieu de *Radbert.*

il ne suit pas exactement, c'est chez lui qu'il trouve l'orientation de sa recherche » (p. 144). Au point de vue de la connaissance de l'antiquité classique, la lecture des œuvres de Pascase « témoigne chez lui d'une culture intéressante, un peu étalée, naïve souvent, mais sérieuse » (p. 148). M. Peltier esquisse, à ce propos, les grands traits de plusieurs questions philosophiques abordées par Radbert, mais les grandes thèses sont d'ordre théologique.

Chose surprenante, ce ne sont pas toujours les questions les plus discutées de son temps qui le retiennent. La controverse prédestinatienne ne semble pas l'avoir touché beaucoup. Une seule controverse le retient, qu'on retrouve à travers toute son œuvre, c'est l'adoptianisme de Félix d'Urgel : « C'est ici que nous touchons à l'un des points sensibles de sa théologie, le Christ Sauveur, vrai Dieu et vrai homme. Le Christ, telle est la dévotion fondamentale de Radbert ; le Christ toujours vivant dans l'Eglise qui est son corps mystique, le Christ toujours présent, non seulement d'une présence spirituelle, mais d'une présence réelle, corporelle dans le Sacrement » (p. 166).

On voit par où le « théologien de l'Eucharistie » se rattache en Radbert au théologien tout court. La synthèse eucharistique sera donc le couronnement de la thèse de M. Peltier. Les idées maîtresses de cette synthèse sont exposées par Radbert lui-même dans le premier chapitre du *De Corpore*. On y rencontre d'abord quelques considérations philosophiques sur la volonté et la puissance créatrice de Dieu, qui commande les différentes « mutations » des choses, mutations conformes à la nature, mais aussi mutations opérées par Dieu miraculeusement. On s'achemine ainsi à l'idée de la mutation eucharistique. L'aboutissement de cette mutation véritable est le corps, le vrai corps, le sang, le vrai sang du Christ; il y a, chez Radbert, une affirmation très nette de l'identité du corps historique et du corps eucharistique. La présence du Christ dans l'Eucharistie n'est donc pas simplement une vertu, c'est la réalité même du corps né de la Vierge Marie. L'Esprit-Saint tient une grande place dans cette mutation : « De même que de la Vierge, par l'Esprit-Saint, sans intervention virile, une vraie chair est créée, de même encore, par l'Esprit, de la substance du pain et du vin, mystérieusement, *le même* corps du Christ est consacré » (*P. L.*, t. cxx, col. 1277). Mais si la mutation eucharistique est réalisée, c'est afin que nous, qui sommes chair, puissions être unis à la divinité, mieux encore, transformés mystérieusement en elle. Au réalisme du corps eucharistique s'ajoute le réalisme du corps mystique.

M. Peltier termine son étude en montrant la place occupée par Radbert d'une part dans la tradition dogmatique, d'autre part dans les controverses théologiques de l'époque carolingienne, soit avec Raban Maur, soit avec Gottschalk, soit surtout avec Ratramne. Il nous a été rarement donné de lire une thèse aussi parfaite : elle est l'œuvre, non d'un jeune théologien dont l'effort est gros de promesses pour l'avenir, mais d'un maître déjà formé, en possession d'une science pleinement rayonnante.

5. — L'histoire du dogme de la Rédemption a suscité chez les catholiques une littérature abondante, dans laquelle le nom de M. J. Rivière occupe une place de premier plan. Un de ses élèves de la Faculté de Strasbourg a eu l'heureuse idée, dans sa thèse doctorale [15], d'étudier l'histoire du dogme de la Rédemption chez un prêtre russe, Jean Orfanitsky, le seul théologien oriental qui, jusqu'ici, ait abordé ce sujet. Ce Jean Orfanitsky est un auteur de second ordre : son nom n'existe même pas dans le *Dictionnaire de Théologie*. Son œuvre est de valeur très discutable. Néanmoins son *Exposé historique du sacrifice rédempteur de N.-S. Jésus-Christ* (Moscou, 1904) est significatif, du fait qu'il soulève et résout dans un sens tendancieux les problèmes posés par le développement de la foi chrétienne sur ce point.

Ce contre quoi Orfanitsky veut réagir, c'est l'emprise que, selon lui, la scolastique a exercée sur les conceptions théologiques de la Rédemption, conceptions de « mérite », de « satisfaction », inconnues, dit-on, à l'Ecriture et aux anciens Pères de l'Eglise. En adoptant hier ces termes latins, l'Eglise russe avait fini par prendre, au service d'une foi sincère, mais encore peu explicitée, des contours suffisamment accusés. En les rejetant aujourd'hui, elle en revient à une forme plus rudimentaire de la foi ; mais ce retour aux formes imprécises explique comment peuvent se manifester en son sein des tendances libérales et subjectivistes. Ce fait est révélateur d'un danger véritable et fait ressortir l'insuffisance pratique d'un magistère si peu capable de le prévenir.

L'œuvre de désagrégation qui se manifeste à propos d'un dogme sur lequel tout le monde croyait les deux Eglises en accord parfait, M. l'abbé Ladomersky nous en montre la genèse et le développement. A vrai dire, l'examen suivi de l'histoire orthodoxe est plutôt, pour lui, l'occasion de rappeler le développement historique de la doctrine catholique et latine du dogme de la Rédemption et de le justifier en regard des assertions et des tendances négatives du théologien russe. Les ouvrages de M. Rivière ont été mis à sérieuse contribution : nul ne voudra reprocher au disciple de s'inspirer du maître. L'originalité de la thèse consiste dans le rapprochement de la stagnation orientale et du progrès latin : « L'orthodoxie russe est hostile à tout développement dogmatique. La tradition de l'Eglise est close avec les sept premiers conciles œcuméniques, sans qu'il reste aux générations postérieures d'autre tâche que de la conserver. Pour la théologie catholique, au contraire, la tradition comporte un mouvement. Ce qui ne veut pas dire que l'Eglise admette un changement substantiel ou un progrès absolu dans les vérités révélées. Le progrès ne saurait être ici qu'accidentel et relatif, dans ce sens que l'Eglise connaît le *depositum fidei* d'une manière plus profonde et qu'elle le présente aux croyants d'une façon plus claire, en des termes plus explicites... La position d'Orfanitsky sur le dogme de la Rédemption n'est qu'un cas particulier de la doctrine et de la psychologie propres à son Eglise. C'est parce qu'il adopte le concept orthodoxe de la tradition que, pour lui, la véritable sociologie chrétienne se trouve uniquement chez les Pères de l'Eglise ancienne et qu'il rejette absolument tout ce qui vient après eux » (p. 166).

D'ailleurs, il serait inexact de supposer que les termes *mérite* et *satisfaction* n'ont pas leur équiva-

[15] *Une histoire orthodoxe du dogme de la Rédemption.* Etude sur l'exposé du Russe J. Orfanitsky, par l'abbé Nicolas LADOMERSKY, Docteur en théologie. — In-8 de 176 p. — Paris, 1937, Gabalda.

lent, du moins quant au sens, dans la tradition primitive et dans l'Ecriture ; et peut-être sur ce point précis, la thèse de M. Ladomersky aurait gagné à être quelque peu plus fouillée.

III. — In memoriam

Nous ne voulons pas terminer cette Chronique sans exprimer notre douloureuse émotion et nos plus vives sympathies aux Pères de la Compagnie de Jésus à l'occasion de la mort qui, le 24 février dernier, a si brutalement frappé le R. P. d'Alès. Le dernier n° des *Recherches* nous apporte, sous la signature du P. Lebreton, quelques indications biographiques que nos lecteurs nous sauront gré de reproduire.

Adhémar d'Alès était né le 2 décembre 1861. Les barons d'Alès, ses ascendants paternels, se sont distingués depuis plusieurs siècles par leurs services aux armées, tradition toujours en honneur parmi eux. La famille de sa mère est celle des comtes de Montmarin, dont le nom appartient à l'histoire de la noblesse orléanaise ; un oncle du P. Adhémar, Albert de Montmarin, avait servi de 1867 à 1870 aux Zouaves pontificaux, et, en 1870-1871, comme sous-lieutenant aux Volontaires de l'Ouest. Ces traditions de vaillance et de foi étaient un bel héritage ; l'humble religieux n'en fit jamais parade, mais il en sentit toujours le prix.

De bonne heure il entendit l'appel de Dieu et voulut le suivre. Son père lui demanda de préparer d'abord l'Ecole Polytechnique ; il fut reçu, puis donna sa démission et entra au noviciat le 4 octobre 1880. Ce succès à l'Ecole Polytechnique engagea bientôt les supérieurs du jeune religieux à l'appliquer à l'étude des sciences physiques ; il conquit sa licence. Mais cet esprit si attentif, si laborieux, si pénétrant, était encore mieux doué pour la philologie, l'histoire et les sciences sacrées. Le grec lui était familier comme le latin ; membre de la Société des Etudes grecques, dont il a été président, il prenait une part très active et très efficace à ses travaux. Tout cela pourtant n'était pour le P. d'Alès qu'une étude secondaire, apportant au travail théologique une indispensable lumière et, parfois, une détente bienfaisante.

Quand le P. Bainvel inaugura la *Bibliothèque de Théologie historique*, il fit appel à l'excellent humaniste et philologue qui avait été son collègue et qui, à cette date, dirigeait encore la préparation de la licence classique. Le P. d'Alès accepta d'enthousiasme : il composa sa *Théologie de Tertullien* [voir *Ami* 1905, p. 437], que devaient bientôt suivre, dans la même collection, des études sur S. Hippolyte [1907, p. 175], sur l'Edit de Calliste [1913, p. 1057], sur S. Cyprien [1922, p. 319], sur Novatien [1925, p. 548]. Ces travaux, nourris par une étude patiente et sagace des textes, font apparaître, en toute loyauté et précision, la pensée des écrivains chrétiens. Ils resteront pour les théologiens et les historiens un indispensable instrument de travail.

L'enquête historique ainsi entreprise a été ralentie pendant une quinzaine d'années par le lancement et la direction du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*. En tout temps, cette œuvre eût engagé son directeur en plein taillis épineux : de toutes les sciences, des problèmes surgissaient qu'il lui fallait mettre au point et résoudre ; pour se frayer un passage à travers les halliers et éviter les fondrières, il devait être bien sûr de son terrain. L'entreprise, toujours difficile, l'était plus encore au lendemain de la crise moderniste ; mais aussi elle était plus que jamais indispensable. Le P. d'Alès sentit cette nécessité et entreprit l'œuvre avec courage et clairvoyance. Si parfois il dut rectifier une solution d'abord proposée, il le fit en toute loyauté. Le monument ainsi construit est spacieux et solide ; bien des lecteurs y ont trouvé le repos qu'ils cherchaient. Comme toute œuvre apologétique, il devra s'enrichir des discussions nouvelles. Mais ce n'est pas une œuvre précaire, née de difficultés passagères et qui tomberait avec elles ; c'est mieux qu'une réfutation, une démonstration positive dont l'efficacité ne dépend pas des controverses d'une heure ; elle est résistante comme la vérité qu'elle expose et qu'elle défend.

Dans le *Dictionnaire*, le P. d'Alès s'est réservé la rédaction d'un certain nombre d'articles, touchant de plus près au dogme catholique. Citons, en nous excusant de cette sèche nomenclature : *Baptême des hérétiques* ; l'*Homme d'après la Genèse* ; *Initiation chrétienne* ; le pape *Libère* ; *Liberté, libre arbitre* ; *Lorette* ; *Marie, Mère de Dieu* ; la religion de *Mithra* ; *Modernisme* (introduction) ; *Ordination* ; *Origénisme* ; les origines de la *Papauté* ; *Pénitence* (institution) ; S. *Pierre à Rome* ; *Prédestination* ; *Prière* ; *Providence* ; *Rédemption* ; *Réforme* (Anglicanisme) ; *Règne de Jésus-Christ* ; *Reliques* ; *Résurrection de la chair* ; *Sacerdoce catholique* ; *Saints* ; *Salut des Infidèles* ; *Superstition* ; *Syncrétisme* ; *Thomisme* ; *Tradition chrétienne dans l'histoire*.

Professeur à l'Institut catholique de Paris, le P. d'Alès a pu préparer la publication de quelques-uns de ses cours : peu de développements, mais des indications abondantes et précises quant aux sources et aux manifestations de la tradition ; une érudition de bon aloi, « tout entière pénétrée et éclairée par la grande lumière de S. Thomas » (P. Lebreton). Le premier en date est *De Sacramento Pœnitentiæ* (*Ami* 1926, p. 470). Suivirent assez rapidement : *De baptismo et confirmatione* (1927, p. 641 ; 1928, p. 284) ; *De sanctissima Eucharistia* (1929, p. 474) ; *De Verbo Incarnato* (1931, p. 168) ; *De Deo Trino* (1935, p. 125). Dans un avis placé en tête de ce dernier volume, l'auteur annonçait la publication projetée d'autres volumes. Dieu ne l'a pas permis...

A côté de ces ouvrages de forme nettement didactique, le P. d'Alès a publié quantité d'autres études qui attestent la fécondité admirable de son talent et son incroyable force de travail. Nous ne parlons pas des articles de Revues, parfois très importants, et dont les *Etudes* et surtout les *Recherches de science religieuse* furent les bénéficiaires ; nous rappellerons simplement quelques livres plus marquants : *Lumen vitæ, l'espérance du salut au début de l'Ere chrétienne* (*Ami* 1919, p. 783) ; *l'Eucharistie* (dans la Collection B. C. S. R., *Ami* 1930, p. 681) ; *Providence et libre arbitre* (1928, p. 277) ; *Le dogme d'Ephèse* (1931, p. 614).

Le P. d'Alès a travaillé jusqu'à la dernière minute. La mort est venue à l'improviste, mais, à coup sûr, ne l'a pas surpris. Il était de ceux dont tous les instants sont consacrés à Dieu. Mais de tels hommes ne disparaissent pas de la scène de ce monde sans y laisser de profonds regrets mêlés à une profonde et reconnaissante admiration.